

Cuerpo, impulso y lenguaje en la antesala del posestructuralismo

Tomás Ramos Mejía -*tomasramosmejia@hotmail.com*

Universidad de Salamanca/ Universidad de Buenos Aires- Instituto de Investigaciones
Sociales Gino Germani

Recibido: 08-08-2022

Aprobado: 02-11-2022

Resumen: La filosofía y la teoría social contemporánea deben mucho a los nombres de Marcel Mauss, Georges Bataille y Jacques Lacan. De distinto modo, sus trabajos constituyen antecedentes clave de corrientes de pensamiento como el posestructuralismo, conocido por su esfuerzo por desarrollar modos posmetafísicos o no sustancialistas de comprender lo social. Nuestro objetivo en este trabajo es explorar una pequeña zona de la antesala de esas perspectivas contemporáneas. Ofrecemos, pues, un breve ensayo histórico-conceptual sobre pensamiento de Mauss, Bataille y Lacan a los efectos de destacar las fortalezas, ambigüedades y limitaciones de sus propuestas. Para lograr este objetivo, nuestra estrategia será tomar como hilo conductor las nociones de impulso, instinto y pulsión en relación a los modos en que se entiende el cuerpo y el lenguaje.

Palabras clave: instinto; pulsión; cuerpo; lenguaje.

Abstract: Contemporary philosophy and social theory owe much to the names of Marcel Mauss, Georges Bataille and Jacques Lacan. In a different way, their works constitute key antecedents of currents of thought such as post-structuralism, known for its effort to develop post-metaphysical or non-substantialist ways of understanding the social. My aim in this paper is to explore a small area of the hall of these contemporary perspectives. Therefore, I offer a brief historical-conceptual essay on the thought of Mauss, Bataille and Lacan in order to highlight the strengths, ambiguities and limitations of their proposals. To achieve this aim, my strategy will be to take as a common thread

the notions of impulse, instinct and drive in relation to the ways in which the body and language are understood.

Key words: instinct; drive; body; language.

Introducción

La filosofía y la teoría social contemporánea deben mucho a los nombres de Marcel Mauss, Georges Bataille y Jacques Lacan. De distinto modo, las ideas propuestas por ellos constituyen antecedentes relevantes de corrientes de pensamiento tan importantes como el postestructuralismo, conocido por sus esfuerzos por desarrollar modos posmetafísicos o no sustancialistas de comprender la sociedad¹. Nuestro objetivo no es determinar el modo en que estos autores influyen en el pensamiento contemporáneo, algo que excede nuestras capacidades y objetivos²; antes bien, nos proponemos explorar una pequeña zona de la antesala de esas perspectivas contemporáneas. Ofrecemos, pues, un breve ensayo histórico-conceptual sobre el pensamiento de Mauss, Bataille y Lacan tomando como hilo conductor las nociones de impulso, instinto y pulsión en relación a los modos en que se entiende el cuerpo y el lenguaje. En ese recorrido, destacaremos las fortalezas, ambigüedades y limitaciones de sus respectivas modalidades de entender lo social.

Antes de comenzar nuestro recorrido plantearemos algunas coordenadas histórico-conceptuales generales que situarán los textos analizados en el horizonte que les corresponde. La primera de ellas refiere a uno de los pilares la modernidad occidental: el concepto de sujeto. Apoyándonos en Nancy, afirmamos que el sujeto moderno es la suposición de autoengendramiento de una sustancia extensa, estable, unitaria e idéntica a sí misma (2014). Este sujeto, además, es inseparable de la oposición

¹ Dejando de lado este rasgo muy general, con "postestructuralismo" se hace referencia a un conjunto muy diverso de autores, autoras, obras y perspectivas como las de Derrida, Foucault, Deleuze, Butler o Kristeva.

² Del campo intelectual argentino, se destacan, en primer lugar, los trabajos de Sergio Tonkonoff. Articulando conceptos de Bataille y Lacan, entre otros, el autor formula una potente teoría social de corte postestructuralista. Son también relevantes los estudios de Natalia Lorio enfocados en Bataille y abordados desde la filosofía política contemporánea. Finalmente, vale mencionar las investigaciones de Daniel Alvaro, que tratan el pensamiento batailleano desde la ontología y la política de la comunidad en relación con Blanchot y Nancy. Cf. Tonkonoff, S. (2015). "Heterología La ciencia (imposible) de los residuos violentos", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 225 (60), pp. 263-283 y Tonkonoff, S. "Prólogo. La violencia como 'objeto'. Una Aproximación Teórica". En Tonkonoff, S (Ed.). (2017). *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires: Pluriverso, pp. 19-34; Lorio, N. (2013). "Vida, guerra, ontología: ¿Es posible la política más allá de la soberanía?". *Revista Pléyade*, 13, pp. 125-146; Alvaro, D. (2017). "Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy", *Ágora. Papeles de Filosofía*, 36(2), pp. 53-73.

interno/externo, mediante la cual aquel se plantea en términos de una esfera cerrada cuyo interior es fuente de instintos, pulsiones, sentimientos y creencias (Taylor, 2006). Este sujeto se ha presentado en la historia de la filosofía y las ciencias sociales no solamente como individuo, sino también a gran escala como comunidad: una comunidad totalizada, sin fisuras (Nancy, 2003; Esposito, 2012, Alvaro, 2015).

La segunda coordenada se refiere al contexto inmediato en que Mauss, Bataille y Lacan escriben. Por un lado, las guerras mundiales y las crisis económicas supusieron una crisis de legitimidad de los conceptos sobre los que se habría erigido el proyecto moderno en cuyo centro se halla, entre otros, el concepto de sujeto individual (Esposito, 2012b). Por otro lado, en ese mismo contexto se produjeron importantes cambios de paradigma en el campo de las ciencias naturales, cambio que impactó en las ciencias sociales y humanas. Como explica Elías Palti, el surgimiento del concepto de campo electromagnético de Faraday y Maxwell impulsó el paso “de una física de los elementos a una física de los campos” (2003: 36) que provocó un cambio en la teoría de la sustancia. La teoría clásica pensaba las totalidades como agregado de elementos discretos y con el concepto de campo surge la noción de totalidad relacional en la que las relaciones hacen a las partes. El nacimiento de la relatividad y, con ella, de la mecánica cuántica terminó de horadar los conceptos del mecanicismo clásico. La materia dejó de ser una sustancia extensa para ser energía condensada y mutable que, además, puede manifestarse como corpúsculo o como onda según lo decida el observador.³

Según Palti, este proceso dio lugar al surgimiento de una nueva episteme, la “época de la forma”, que “rearticulará todo el orden de saber occidental, incluidas las llamadas ‘ciencias humanas’” (2003: 36). Esta episteme emerge mediante una crítica al sujeto como sustrato unitario de la ilustración, fundamento primero y último de las relaciones sociales y políticas, y al evolucionismo decimonónico, específicamente al concepto de “organismo” entendido en términos holístico-funcionalistas. Los autores que trataremos en este trabajo se hallan en el contexto de esa crisis del proyecto moderno y en el umbral de esos cambios de paradigma. En ese marco, buscaremos mostrar los puntos de ruptura, las limitaciones y las ambigüedades en las críticas

³ Como puede observarse, uno de los rasgos que tienen el individualismo moderno y el mecanicismo clásico es que defienden el principio *partes extra partes* según el cual las unidades de materia permanecen exteriores unas a otras.

directas e indirectas de Mauss, Bataille y Lacan al sujeto moderno y a las perspectivas biologicistas de lo social.

1. Marcel Mauss: entre la eficacia simbólica y el instinto gregario

Marcel Mauss, sobrino y discípulo de Émile Durkheim, es indudablemente una de las figuras más importantes de la sociología francesa del siglo XX. No publicó ningún libro⁴, pero sí incontables artículos. Dejando de lado los textos relacionados con su militancia en el socialismo francés y el cooperativismo⁵, nos enfocaremos en dos de sus más importantes trabajos para *L'année sociologique* y en una conferencia pronunciada en la *Société de Psychologie*. Nuestro propósito es mostrar que el autor oscila entre una descripción de los fenómenos sociales en términos de eficacia simbólica y de instinto gregario. Afirmamos que existe una oscilación porque no se observa una progresión lineal. De hecho, es notable que quizás el trabajo más anticipatorio del posestructuralismo sea el “Esbozo de una teoría general de la magia”, publicado entre 1904 y 1905 en coautoría con Henri Hubert. En ese texto, refiriéndose a las creencias colectivas sobre el valor mágico de ciertos objetos, los autores afirman que

el valor mágico de las cosas es el resultado de la posición relativa que ocupan en la sociedad. Las nociones de virtud mágica y de posición social coinciden en la medida en que la una produce la otra [...] Estos valores no residen, en realidad, en las cualidades intrínsecas de las cosas o de las personas, sino en el lugar que les atribuye la opinión pública, y sus prejuicios son sociales, no experimentales (Mauss y Hubert, 1979: 132)

Y más adelante:

lo que nosotros denominamos lugar relativo o valor respectivo de las cosas, podríamos también llamarlo diferencia de potencial pues es en virtud de esas diferencias como las unas actúan sobre las otras. [...] La idea de *mana* no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial. Este es el fundamento de la noción que crea la magia (1979: 134)

⁴ Dejó inconclusa su tesis doctoral sobre el rezo y una obra sobre la nación, recientemente publicada en francés. Cf, Mauss, M. (2013). *La nation*. Paris: PUF.

⁵ Como militante, publicó textos en revistas del socialismo francés como *La vie socialiste*, *L'Humanite* -de cuya creación él participó- y *Le populaire*, entre otras. En esos artículos analizó y tomó posición política en temas como el bolchevismo, el fascismo, el cooperativismo alemán, inglés, húngaro y ruso, las relaciones internacionales luego de la guerra y la economía francesa. Estos textos fueron reunidos por Fournier en Mauss, M. (1997). *Écrits politiques*, Paris: Fayard.

Para Mauss -y para Hubert- el valor mágico no tiene ninguna relación con la positividad del objeto, sino que es efecto una pura diferencia de ese valor respecto de otros valores. Esto es lo que explica la potencia, la eficacia de una creencia mágica. Dicho de otra manera, de la misma manera que en un campo electromagnético, no hay valor por fuera de las relaciones que componen la sociedad. Estos, y no pulsiones o instintos, hacen actuar, sentir y pensar.

Esto requiere algunas observaciones. En primer lugar, Mauss parece acá ser más radical que Saussure, dado que para este último los signos lingüísticos son intrapsíquicos⁶, mientras que Mauss, fiel a la tradición sociológica francesa, entiende que son externos o, mejor aún, para tomar el neologismo de Lacan (1990), *éxtimos* respecto de los miembros de una sociedad: a la vez internos y externos, íntimos y extraños. Por otra parte, está claro por qué motivo en la famosa *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, considerado texto fundacional del estructuralismo⁷, Lévi-Strauss hizo tanto énfasis en este texto. Finalmente, si bien este estructuralismo embrionario ha sido pensado también como red de símbolos por Camille Tarot en varios de sus trabajos⁸, nos parece que esta lectura oculta el punto bien explícito del sentido diferencial de los valores mágicos.

Ahora bien, existe un contraste entre este planteo y otros posteriores. Varios años más tarde, Mauss comienza a leer textos del campo de la psicología experimental, la neurología y el psicoanálisis y, por ese medio, llega a afirmar la existencia de un instinto gregario en la especie humana. En una conferencia de 1924 titulada "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología" cita elogiosamente a William Rivers, psiquiatra y antropólogo inglés considerado introductor de Freud en Gran Bretaña (Korsbaek, 2014). Veamos en qué contexto lo cita. Para Mauss, las ideas, representaciones y actos, manifiestan de manera

simbólica y parcial, la relación que existe entre las cosas y los cuerpos, sobre todo el instinto [*instinct*]. '*Trieb* [*sic*]' del ser, de sus mecanismos

⁶ Para Saussure, la asociación significante y significado se produce en el cerebro. Cf.. Saussure, F. (1945[1916]). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, pp. 39-40; 91-92.

⁷ Cf. Lévi-Strauss, C. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, M., *Antropología y sociología*, Tecnos: Madrid, 1979.

⁸ Cf. Tarot, C. (1996). "Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme?" *Revue européenne des sciences sociales*, (34)105, p.133, Tarot, C. (1999), *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris : La Découverte, pp.621-623 y Tarot, C. Martínez, M-L y Denimal, A-(2017). "La question du symbolique et la querelle du sacré", *Questions Vives*, 28, pp.10-11.

todos ensamblados psicofisiológicos [...] Lo que es común a todos los hombres, no son sólo las imágenes idénticas que producen las mismas cosas en su conciencia, sino sobre todo la identidad de los instintos afectados por esas cosas. Hemos dicho que los hombres se comunican por medio de ellos porque tienen los mismos instintos [...] Las exaltaciones, los éxtasis, creadores de símbolos, son proliferaciones de instinto. Rivers lo ha dejado bien demostrado [...] mis experiencias de hombre normal, en la guerra, me han hecho sentir violentamente esta fuerza física y moral, al mismo tiempo segregante y agregante del instinto, a la vez expansivo e inhibitor, que impulsa o desalienta a todo el ser, dependiendo de si nuestra personalidad está o no amenazada. (1979b: 277:278, traducción ligeramente modificada).

Lejos de los valores diferenciales que explican la eficacia de las creencias mágicas, Mauss acá presenta un modelo representacional clásico porque las ideas y las imágenes aparecen como expresiones imperfectas de una realidad biológica subyacente. La diferencia entre instinto y pulsión [*Trieb*]⁹ no es relevante para Mauss, quien no solo equipara ambos términos, sino que además tiene como referencia a Rivers en cuya teoría el concepto de instinto juega un papel central.

En efecto, en *Instinct and The Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*¹⁰, a pesar de que no propone una definición clara de instinto, Rivers señala que su “marca distintiva” es “su carácter innato”, es decir, “biológico” (1920: 94). El autor se apoya en William Mc Dougall (1871-1938), psicólogo estadounidense inscripto en la tradición de la psicología evolucionista, de corte individualista y biologicista (Garrido. y Álvaro, 2007). Mc Dougall define el instinto como una disposición innata o heredada que predetermina la forma de la reacción hacia ciertos objetos que lo llevan a actuar y experimentar una emoción concreta (Mc Dougall, 1908: 25, citado en Garrido, A. y Álvaro: 79). Partiendo de esta definición, Rivers explica que existe una íntima relación entre afecto e instinto: “cada una de las emociones puede ser considerado como un aspecto afectivo de una reacción instintiva” (1920: 82). Las emociones hacen a la dimensión afectiva de las reacciones instintivas hacia alguna clase de estímulo. Las sensaciones de dolor y placer, por su parte, son “acompañamientos psíquicos de las fundamentales reacciones de atracción hacia lo útil y repulsión hacia lo dañino” (Rivers, 1920. 82). En suma, los instintos son, para Rivers, reacciones innatas de

⁹ La diferencia principal consiste en que la pulsión no tiene un objeto predeterminado.

¹⁰ Las citas de esta obra son traducciones propias.

atracción hacia lo útil o repulsión frente a lo dañino, acompañadas de los sentimientos primarios de placer o dolor junto con determinados tipos de afectos o emociones.

Para Rivers, además del instinto sexual y parental –orientados a la conservación de la especie-, existe un grupo de instintos relacionados con el mantenimiento del bienestar del grupo cuyo “componente principal es el instinto gregario” (1920:110). De este modo, cuando el grupo está en peligro, aparecen reacciones que buscan “contribuir a mantener la cohesión de la sociedad” (Rivers, 1920: 190). Específicamente, afirma el autor, “la función esencial del instinto gregario es conducir a todos los miembros de un grupo a actuar juntos hacia el propósito común de promover el bienestar del grupo” (Rivers, 1920: 191). Este instinto lleva a la uniformización de la acción conjunta del grupo en favor de garantizar el bien común, proceso dinamizado por la sugestión que produce ideas comunes (Rivers, 1920). El sustrato de la fuerza, el empuje que va en distintos sentidos, disolutorio o cohesivo, tiene un sustrato biológico, e incluso las ideas comunes estarían en función del instinto gregario.

Volviendo a Mauss, vemos que, si bien recurre al concepto de instinto de Rivers, no reproduce tal cual este la presenta. El autor sostiene que “las palabras, los saludos, los regalos solemnemente intercambiados y recibidos, y devueltos obligatoriamente [...] son símbolos” que “traducen [...] acciones y relaciones de los instintos de sus miembros (Mauss, 1979b: 280). A su vez, sostiene que “la vida social [...] no es otra cosa que el instinto gregario hipertrofiado, alterado, transformado y corregido [*la vie sociale [...] n'est que l'instinct grégaire hypertrophié, altéré, transformé et corrigé*]” (Mauss, 1979b: 278). Finalmente, afirma también que la vida social es “un mundo de relaciones simbólicas” (Mauss, 1979b: 281) y que, “tiene su propia vida; actúa y se reproduce indefinidamente” (Mauss, 1979b: 281). Lo social expresado en el primer sentido sería la manifestación de procesos cuya causa se encuentra en el plano de la biología humana. No obstante, en el segundo aparece un deslizamiento conceptual que nos habilita postular que la alteración a la que Mauss hace referencia a la presencia, en el mundo humano, del reino simbólico independiente del biológico y de las conciencias sobre las que se impone e incide. En este caso lo social no es el producto del instinto gregario; es el instinto gregario convertido en otra cosa porque está alterado, transfigurado.

Por un lado, en el contexto en que Mauss escribe -esto es, siendo parte de la escuela francesa de sociología- resultaría problemático que afirmara que lo social se

explica por medio de un instinto; por otro lado, las disciplinas a las que recurre lo empujan a considerar un sustrato biológico en la explicación de lo social. De ahí la ambigüedad de su planteo sintetizada en el sintagma “instinto transfigurado”¹¹

Ahora bien, por esos mismos años Mauss escribía una serie de artículos para *L'année sociologique* que se convertirían en una de las obras más importantes de las ciencias sociales del siglo XX, con amplio impacto también en la filosofía contemporánea. Nos referimos al *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (2012 [1925]), escrita en 1923 y 1924 y publicada en 1925 en el primer volumen de las nuevas series de la revista fundada por Durkheim. La distancia entre la conferencia que acabamos de comentar y este texto es notable. En primer lugar, porque no hay referencia alguna a instintos o pulsiones. En cambio, el autor toma el concepto eminentemente sociológico de obligación [*obligation*] que, como explica Karsenti, es señal de la autoridad social (2009). El don, el objeto del libro, refiere al intercambio de objetos entre sujetos particulares y grupos que resulta de la articulación de las tres obligaciones de dar, recibir y devolver, que conforman “tres temas del mismo complejo” (Mauss, 2020: 91). Este planteo nos remite al campo conceptual del trabajo sobre la magia. En efecto, cada una de estas obligaciones se entiende como la relación diferencial con las otras de tal modo que no es necesario recurrir a un instinto intracorporal, aunque sí a la noción de fuerza [*force*] en tanto fuerza social. Al principio del texto Mauss plantea la pregunta fundamental del siguiente modo: “¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario lo devuelva? Este es el problema que en particular nos interesa” (Mauss, 2012: 71). La pregunta por la fuerza que obliga a devolver, extensible a las otras obligaciones, también es planteada en términos de la “razón moral y religiosa” que ejerce una “coerción [*contrainte*]” (Mauss, 2012: 79). Nuevamente estamos lejos de los símbolos entendidos como proliferación de instintos

¹¹ Bruno Karsenti, tomando este trabajo y la cuestión de la relación entre lo social y el instinto, indica, por un lado, que la fuerza social emerge de forma inmanente en el individuo y que en ese sentido actúa “como un instinto” (2011: 95, traducción propia). Luego, tomando los pasajes sobre la transfiguración del instinto y las descripciones sobre la experiencia de Mauss en la guerra, agrega que “aquí el recurso al instinto no corresponde a la emergencia de lo social a partir de lo individual: se trata de mostrar cómo el instinto ya opera por sí mismo como fuerza socializadora” (Karsenti: 2011: 95). Aun reconociendo la importancia que tiene el trabajo de Karsenti para comprender el pensamiento de Mauss, creemos que en este punto su análisis reproduce la ambivalencia de Mauss sin problematizarla. Aunque Mauss acabe haciendo énfasis en cierta independencia de lo social como mundo simbólico, no deja de ser cierto que, al mismo tiempo, afirma la existencia de un instinto social y que, como tal, tiene asidero en la biología de los individuos.

o pulsiones y más cerca de la tradición durkheimiana según la cual lo que mueve el cuerpo, lo que lo lleva a intercambiar dones, es una fuerza social.

Para Mauss el don es la roca de lo social (2012) en el sentido de que es el dispositivo elemental de producción de lazos sociales entre sujetos y grupos (Karsenti, 2009). Mediante la articulación de las tres obligaciones, estos entran en una relación de deuda mutua que, por definición, excluye la guerra, la lucha a muerte. En una de los conocidos pasajes del *Ensayo* el autor explica que si dos tribus se encuentran tienen dos opciones, entrar en guerra o intercambiar dones (Mauss, 2012), lo que pone en evidencia que hay cierta antropología negativa en Mauss.

Es cierto, como se ha dicho más de una vez, que la alternativa a la guerra, el don, no produce un espacio pacificado de individuos separados, desafectados unos de otros como en la sociedad civil hobbesiana¹². Según el autor, “regalarle algo a alguien es regalar una parte de uno mismo” (2012: 90) porque ese objeto “es parte de su naturaleza y su sustancia” (Mauss, 2012: 91). Por esta razón, gracias al dispositivo del don, “las personas [...] salen cada una de su esfera y se mezclan” (Mauss, 2012: 109) de tal modo que, “cada uno participe de la sustancia del otro” (Mauss, 2012: 224) Esta mezcla, impensable en el individualismo moderno que hace del sujeto un corpúsculo, una esfera cerrada, no es una simple fusión de sustancias. Es más bien una peligrosa interpenetración que queda expresada en la idea de que, entre los deudores rigen ciertas prohibiciones que expresan “la intimidad y del alejamiento simultáneos” (Mauss 2012: 108-109). Volvemos al problema de la *extimidad* de lo simbólico, solo que en este caso esta está encarnada en otro que, a su vez, encarna esa alteridad constitutiva.

Otra característica importante de los dones es que, a pesar de que se dan por obligación, se manifiestan como libres y voluntarios: “ya vemos, pues, cuál es el tema. En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos [*cadeaux*], *teóricamente* voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación (Mauss, 2012: 70). Este aspecto cierra el bucle de una explicación de lo social que ya no recurre a exigencias de trabajo provenientes del cuerpo. En cambio, este constituye una superficie abierta, sensible a la

¹² Este aspecto de la obra de Mauss fue abordado ya desde fines de los sesenta por Marshall Sahlins (1968)] y, más adelante y desde otra perspectiva, por Bruno Karsenti (2009, 2011) y Roberto Esposito (2012), por mencionar algunos.

intrusión de lo simbólico -encarnado eventualmente en un semejante- que lo impulsa a intercambiar como si se tratara de un acto libre de determinaciones heterónomas.

Como veremos más adelante, estas formulaciones anticipan desarrollos lacanianos: por un lado, sus primeras elaboraciones sobre la dialéctica de la demanda - que es siempre demanda de amor- de y al Otro -el orden simbólico; por otro, el engaño estructural en la constitución de la subjetividad mediante el cual queda oculta su determinación externa¹³, engaño que encontraría terreno fértil en el concepto de pulsión intracorporal y, más en general, en el individualismo moderno.

2. Bataille el inacabamiento corporal, los otros y el cosmos

Bataille no solo fue contemporáneo de Marcel Mauss, sino que fue uno de los primeros intelectuales interesados en su obra. El sobrino de Durkheim, por su parte, a pesar de que no podía desconocer la obra de Bataille, nunca hizo alusión a la misma.¹⁴ Con todo, y a pesar de las evidentes distancias teóricas y estilísticas, en ambos casos hallamos desplazamientos conceptuales hacia la desustancialización de lo pulsional y, por ese medio, del modo en que se entienden los lazos sociales. Tanto Mauss como Bataille ponen en cuestión el individualismo moderno a través de una crítica a la concepción del sujeto como corpúsculo, sustancia extensa claramente delimitada.

Claro que, por las diferencias que acabamos de mencionar, esta se realiza de un modo distinto al de Mauss. En líneas generales, en el caso de Bataille la importancia de lo simbólico disminuye de un modo notable. Por ejemplo, en la interpretación del don que presenta en “La noción de gasto” (2008 [1933]) no hay referencia alguna a la articulación de las tres obligaciones, omitiendo de ese modo el aspecto simbólico del don. Bataille reformula este concepto para inscribir el cuerpo en el movimiento cósmico de materia-energía. Pero para comprender esta maniobra y para observar también sus ambigüedades es pertinente primero poner el foco en algunos textos previos.

¹³ En este punto se inserta el arduo tema de la relación entre don, rivalidad, deseo de reconocimiento y sus resonancias hegelianas o, mejor, kojévianas. No trataremos este tema aquí; al respecto, se recomiendan especialmente los trabajos de Bruno Karsenti (2009, 2011).

¹⁴ Solo existe una mención indirecta, mediada por Roger Caillois, alumno de Mauss, que da cuenta de la desconfianza por parte de este último respecto de los usos que se hicieran de su obra. En 1938 el trabajo intelectual de Bataille y Caillois se encontraba muy imbricado, entre otras cosas porque junto con Michel Leiris, eran los miembros fundadores del *Collège de sociologie*. En este momento, Caillois envía a Mauss una copia de su obra *El mito y el hombre*. Mauss le responde a Caillois en una carta en la que, con un tono marcadamente crítico, le dice que: “todos ustedes” son víctimas de una “especie de irracionalismo absoluto” (Mauss y Fournier, 1990: 87, traducción propia).

En 1927 el autor escribe una serie de borradores con título *L'usage D.A.F Sade* donde propone la *heterología* entendida como la “ciencia de lo totalmente o completamente otro [*tout autre*]” (Bataille 1970: 61, traducción propia) de los “cuerpos extraños (heterogéneos)” (Bataille, 1970: 59). Toma ese sintagma de Rudolf Otto (Gasché, 1995), pero le da un sentido singular. Lo heterogéneo se compone de una serie de objetos que tienen la propiedad de ser radicalmente distintos de aquellos que conforman el mundo profano de la producción y la ciencia. La radicalidad de esa alteridad se refiere a que no es relacional, es decir, que no se define por su diferencia respecto de una homogeneidad. No es una distinción oposicional sino una no-identidad que no respeta el principio clásico de identidad (Gasché, 1995). Interpretamos lo heterogéneo, pues, como fenómenos u objetos que se hallan a la vez dentro y fuera de los cuerpos que muestran, así, su inacabamiento. De ahí los ejemplos, los excrementos, la sangre menstrual, elementos internos externos de expresan una apertura ontológica hacia el cosmos y, por ende, hacia los otros. Nuevamente, este planteo tiene la fortaleza conceptual de poner en jaque el repliegue del sujeto moderno y, por ese motivo, permite pensar lo social no como agregado de corpúsculos, sino en términos de interpenetración.

Ahora bien, las ambigüedades en el planteamiento de Bataille están relacionadas con el modo de explicación de la génesis de los elementos heterogéneos. Esta ambigüedad impacta directamente tanto en el modo de comprender la articulación entre cuerpo, impulso y lenguaje. Está claro que los elementos heterogéneos son el resultado de un impulso excretor (Bataille, 1970) o de una tendencia al gasto, a la disipación de la propia sustancia (Bataille, 2008), pero en algunos casos ese impulso tiene un origen heterónomo mientras que otros responde a un modelo instintivo o pulsional.

Como en el caso de Mauss, algunos de los planteos más disruptivos de Bataille se encuentran en los trabajos de su juventud. En una serie de borradores reunidos bajo el nombre de *Essais de sociologie* que fueron escritos presumiblemente en 1933-1934 hay un texto titulado “*L'abjection et les formes misérables*” donde el autor trata la cuestión del origen de lo abyecto. El autor afirma que “las cosas abyectas pueden ser definidas [...] como objetos del acto imperativo de exclusión” entendido como “uno de los componentes fundamentales del comportamiento” que “no es directamente

asumido: es comunicado al niño por la madre mediante la ayuda de muecas y exclamaciones expresivas (la posibilidad de esta comunicación se basa en el principio de contagio.” (Bataille, 1970: 220, traducción propia). Luego, el imperativo de exclusión se impone como “necesidad de excluir” que “constituye el fundamento de la existencia colectiva.” (Bataille, 1970: 221). Es la madre, una semejante pero también le encarnación primera de lo social, quien con un gesto origina en el niño el acto de exclusión que luego es experimentado como imperativo, como necesidad de exclusión. El fundamento de lo heterogéneo, que es a la vez fundamento de lo social, es heterónimo y no una fuerza corporal interna.

Esto puede interpretarse tanto como el principio de un contagio prediscursivo, como ha sugerido Lawtoo recientemente¹⁵, pero también, considerando la noción maussiana del don desde el punto de vista de la obligación del orden simbólico, encarnado en un semejante. Vemos, pues, que la apertura ontológica propuesta en estos primeros textos de Bataille llega incluso a conjugarse con una lógica simbólica maussiana e incipientemente lacaniana.

En cuanto al otro polo de la oscilación, esto es, la afirmación de una necesidad pulsional, esta se observa con claridad hacia el final de su trayectoria intelectual. Los indicios más contundentes en este sentido se pueden leer no tanto en el joven Bataille como en su madurez, en particular en *El erotismo* (1997 [1957]). Esto no significa, sin embargo, abandone la primera perspectiva para reemplazarla por otra, sino más bien que ambas conviven en el mismo texto. Se observa muy claramente cómo la vertiente pulsional-corporal convive con la simbólico-sensible. Esto muestra, como hemos ya visto con Mauss, que no existen movimientos lineales o progresivos de las ideas. Antes bien, hay marchas y contramarchas.

Las formulaciones presentadas por Bataille en *El erotismo* (1997) están atravesadas por una serie de oposiciones que ordenan el mundo y la experiencia humana: continuidad/discontinuidad, transgresión/interdicción [*interdiction*], desorden/orden. Hombres y mujeres estarían habitados por dos impulsos, uno de ellos lo empuja hacia la continuidad, es decir, lo empuja hacia a una situación de indistinción, de desorden y el otro al mantenimiento de la discontinuidad corpuscular. Una de las

¹⁵ El autor, además, da una explicación neurobiológica de la predisposición hacia el contagio. Cf. Lawtoo, N. (2011). “Bataille and the Birth of the Subject”, *Angelaki*, 16(2), 73-88.

experiencias de la continuidad es, precisamente, el erotismo, fenómeno específicamente humano que no tiene ningún fin reproductivo y, por ende, no resulta de un instinto sexual propiamente dicho (Bataille, 1997). La experiencia erótica es la experiencia de la transgresión de las interdicciones que garantizan el orden de mundo del trabajo y la producción. Este es el esquema más elemental del texto.

Dentro de este marco, como adelantamos, se destaca notablemente el polo pulsional-corporal expresado en la utilización recurrente de términos como pulsión, instinto y animalidad. El erotismo es la experiencia fusional que emerge del movimiento de transgresión que va al reencuentro del resto de animalidad que subsiste a pesar de la represión promovida por la interdicción a los fines de garantizar la subsistencia del mundo de la razón, el trabajo y el discurso. En este aspecto, la influencia de Kojève, que se remonta a los años treinta, es especialmente clara. Siguiendo al filósofo ruso, Bataille sostiene que la especificidad humana emerge de la negación de la animalidad y lo dado -la naturaleza- por medio del trabajo, pero también -esto no es de Kojève- a través de interdicciones.¹⁶

Bataille aclara repetidamente que el erotismo no es una vuelta a la animalidad previa a la instalación de las interdicciones.¹⁷ La diferencia radica en la ausencia de interdicciones y, por ende, de transgresión en el mundo animal o, dicho de otra manera, en el hecho de que en el mundo humano la animalidad pulsional está socialmente estructurada: “la animalidad, en relación con nosotros, tiene el sentido de la transgresión, pues el animal ignora la prohibición. (Bataille, 1997: 151). Que tenga el sentido de la transgresión no significa que esté radicalmente desnaturalizada -como sí ocurre en Lacan, como veremos en un momento. Aunque la transgresión le dé un valor humano sagrado a ese remanente, este conserva su rasgo esencial. Bataille sostiene que “somos, de todos modos, animales. Ciertamente somos hombres y espíritus, mas no podemos hacer que la animalidad no sobreviva en nosotros y nos sobrepase muchas veces” (Bataille, 1997: 156) y también que

¹⁶ Los cursos dictados durante los años treinta por de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel marcaron buena parte del campo intelectual francés del siglo XX. Es, probablemente, junto con Nietzsche el filósofo que más influyó en su pensamiento. Sobre este tema, Cf. Lorio, N. (2015).. “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, (43)44, pp. 167-190.

¹⁷ Cf. Bataille, G. (1999) *El erotismo*. España: Tusquets, pp. 40, 69, 84, 141,

por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón. Hay en la naturaleza, y subsiste en el hombre, un impulso que siempre excede los límites y que sólo en parte puede ser reducido (Bataille, 1997: 44).

Como puede leerse, la animalidad, cuyo rasgo esencial es el impulso hacia el atravesamiento de los límites, persiste en el hombre. Por esa razón Bataille puede decir que “a partir del momento en que los hombres poseen una cierta concordancia con la animalidad [*s'accordent en un sens à l'animelité*], entramos en el mundo de la transgresión” donde se da una “síntesis del animal con el hombre” (Bataille, 1997: 89).

En línea con este razonamiento, Bataille frecuentemente relaciona las “necesidades animales” (Bataille, 1997: 221) con la carne y con una voluntad que responde a un instinto o impulso destructivo. Así, por un lado, afirma que “la carne es en nosotros que se opone a la ley de la decencia” (Bataille, 1997: 95), expresando “el retorno a esa libertad amenazante” (Bataille, 1997: 95-96) y, por otro, plantea que “nadie negaría hoy que existen pulsiones [*impulsion*] que vinculan la sexualidad con la necesidad de hacer daño y de matar” que son “los instintos [*instinct*] llamados sádicos” (Bataille, 1997: 187). En suma, si bien Bataille aclara que la experiencia erótica no es una vuelta a la animalidad, no deja de ser cierto que el modelo teórico que presenta responde al sujeto moderno, al menos en lo que respecta a la oposición entre interioridad y exterioridad. Es así que en este esquema el paso de la discontinuidad corpuscular a la continuidad ondulatoria es efecto o resultado de una propiedad interna al individuo que, en un segundo momento lógico, entra en una relación erótica con otro. Este impulso debe ser canalizado, orientado, socialmente regulado a los efectos de que no se desencadene una carga pulsional cuya magnitud destruya el orden social e individual. Se infiere que lo social es un orden simbólico que lleva a cabo esa operación de descarga regulada.

Empero, si bien esta línea es la que prevalece, es posible reconstruir otra línea de lectura. Junto con el primer esquema hay otro, que en lugar de explicar el erotismo mediante la articulación de un resto de animalidad con el par interdicción/transgresión afirma la *extimidad* y, por ende, un lazo de interpenetración como punto de partida. Dicho de otra manera, esta segunda vertiente no parte de pulsiones internas, sino de

una apertura ontológica que es incompatible con aquellas. Según Bataille “el ser ya no está en nosotros más que como exceso” (Bataille, 1997: 274) y, más adelante, en una nota al pie, agrega: “el exceso excede al fundamento: el exceso es aquello mismo por lo que el ser se halla primero, ante todo, fuera de todos los límites. El ser se halla sin duda también dentro de los límites: estos límites son los que nos permiten hablar” aunque es siempre “todo lo que *es más de lo que es*” (Bataille, 1997: 289). Para Bataille, el ser se compone de “movimientos de exceso contagioso en los cuales no existe nada más que el abandono inmediato al exceso” (Bataille, 1997: 45) que suponen un “extravío [égarement]” (Bataille, 1997: 199). *Égarement* es extravío y pérdida momentánea de un objeto, pero también del propio sujeto; de ahí que también pueda significar al mismo tiempo locura, delirio y alienación, y también desvío, error, falta.¹⁸ Cuando Bataille sostiene que no hay fundamento, nos está indicando que no existen puntos de referencia estables, localizables -ni la conciencia, pero tampoco un instinto- sobre los cuales pueda erigirse, por ejemplo, una ontología social. Así, vemos que el autor va desde el remanente inmanente de animalidad hacia el ser como *éxtimidad*, es decir, como apertura e interpenetración.

Sobre esta base, Bataille lleva a cabo una lectura crítica de la obra de Lévi-Strauss, específicamente de *Las estructuras elementales del parentesco* (1988 [1949]) y una relectura nada menos que de la lógica del don. En cuanto a Lévi-Strauss, el autor relativiza la afirmación según la cual la prohibición del incesto es la interdicción fundamental sobre la cual se erige la vida social; Bataille cree que el objeto de la interdicción fundamental es la violencia en general, dentro de la cual incluye al erotismo, ya que recae sobre objetos no directamente sexuales como la sangre menstrual, el parto o los excrementos etc.

En cuanto a la lectura del *Ensayo* de Mauss, Bataille sostiene que el intercambio de mujeres -el matrimonio- es un don y, como tal, una efusión que no existe sin la interdicción y sin un acuerdo previo (Bataille 1997). Según el autor, dar una mujer a otro es la afirmación de la comunicación mediante el don, para el cual hace falta la interdicción que produce un “movimiento de salida [*mouvement de sortie*]” (Bataille, 1997: 213-214). De este modo, la interdicción es un modo de impulsar el movimiento

¹⁸ Cf. “Égarement” en el diccionario *Le Grand Robert*, en línea: <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/egarement>.

del exceso hacia la interpenetración de sujetos particulares y grupos. La interdicción es un aspecto clave del lazo social porque a partir de él se establece ese espacio *éxtimo* que recorres los sujetos particulares, ahora seres sociales. Desde esta otra perspectiva, el erotismo no tiene ningún fin utilitario, no busca la reproducción, pero tampoco es una descarga de un impulso corporal, sino hacer de la apertura ontológica una ontología social, hacer de la apertura lazo. Creemos que, en tanto teoría social, este planteo de Bataille supone un parcial un corrimiento de la lógica del sujeto moderno y el mecanicismo clásico. La apertura ontológica circunscribe la falta en el ser que abre la posibilidad de postular una otredad íntima. No obstante, esa otredad no es, en un primer momento, social; es más una apertura hacia el cosmos que posibilita, en un segundo momento, la relación entre semejantes, es decir, la experiencia conjunta del anudamiento con el afuera.

3. Lacan, de la *imago* a la demanda.

Jacques Lacan es conocido por la formulación y la introducción de la lógica del significante en la teoría psicoanalítica. Apoyándose en lógica simbólica, lógica matemática, topología y física moderna, pero también en las ciencias sociales¹⁹, es autor de afirmaciones como “no hay metalenguaje, hay formalizaciones” (Lacan, 1999: 73) y “no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define por un discurso” (Lacan, 2008b: 43). La distancia entre estos postulados y la defensa de un instinto gregario o de un resto inmanente de animalidad es evidente, aunque también se distinguen de algunas ideas del joven Lacan. En efecto, si tomamos algunos pasajes de los primeros textos escritos por el psicoanalista francés, estamos todavía lejos del monismo significante, es decir, de la determinación simbólica del hacer, sentir y pensar de los hablantes.

Esa distancia se observa claramente en el temprano texto de *La familia* (1978 [1938]). A través de un explícito y constante alejamiento de la conceptualización freudiana, en este trabajo Lacan parece estar especialmente preocupado en determinar los rasgos estructurales de la relación entre lo corporal y lo social; de hecho, los dos

¹⁹ Sobre la influencia de estas disciplinas en el pensamiento de Lacan y, especialmente, cómo esto implica un corte radical con la obra de Freud, Cf. Eidszstein, A. (2017). *Otro Lacan: Estudio sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.

conceptos centrales que estructuran el trabajo, el de *complejo* e *imago*, están atravesados por esa problemática. Es notable, además, que las maniobras conceptuales de Lacan son, por momentos, similares a algunas que vimos con Mauss. Esto puede observarse hacia el principio, cuando el psicoanalista establece el marco general del texto:

la especie humana se caracteriza por un desarrollo singular de las relaciones sociales que sostienen capacidades excepcionales de comunicación mental y, correlativamente, por una economía paradójica de los instintos [*instincts*] que se presentan como esencialmente susceptibles de conversión y de inversión. [...] Al depender de su comunicación, la conservación y el progreso de éstos son, fundamentalmente, una obra colectiva y constituyen la cultura: ésta introduce una nueva dimensión en la realidad social y en la vida psíquica. [...] en este campo las instancias sociales dominan a las naturales (Lacan 1978: 14).

Así como Mauss plantea la alteración y transfiguración de los instintos, Lacan aquí plantea, en lenguaje más estrictamente psicoanalítico, la conversión e inversión de estos por el efecto que sobre ellos tiene la cultura, es decir, lo social. La realidad social transforma y a la vez domina los instintos; a pesar de todo ello, Lacan mantiene el término.

Planteado este marco general y tomando explícitamente la sociología de Durkheim, rechaza las perspectivas que definen la familia como célula social, base sobre la que se erige la sociedad, y todavía más aquellas que la asocian a la supervivencia de la especie (Lacan, 1978). En cambio, afirma que esta institución es parte y resultado de la sociedad, razón por la cual debe ser comprendida “en el orden original de realidad que constituyen las relaciones sociales” (Lacan, 1978: 25). Por eso, si el estudio de la familia es un hecho social y, por ende, para Lacan “nunca objetiva instintos sino, siempre, complejos” (1978: 25), estos serán también sociales. Estos se definen por su capacidad de organizar y fijar reacciones psíquicas -afectos y conductas- e implican la reproducción en lo psíquico de un orden de realidad cultural y social. Por esta razón, la forma específica de estos no es -como quiso Freud con el complejo de Edipo- universal, sino que cambian de una sociedad a otra.

Sin embargo, por otra parte, esos mantienen cierta relación con los instintos: “en su pleno ejercicio, el complejo corresponde a la cultura, consideración esencial para

todo aquél que intenta explicar hechos psíquicos de la familia humana; no por ello, sin embargo, se debe considerar que no existe relación alguna entre el complejo y el instinto” (Lacan, 1978: 27) Reconociendo la presencia de un vínculo entre complejos e instintos, en el marco de una crítica explícita a Freud que se repite a lo largo del texto, propone una “inversión teórica [*renversement théorique*]” (Lacan, 1978: 28): no ya, como Freud, apoyarse en el instinto -la pulsión intracorporal- para explicar los complejos, sino al revés. De nuevo, el instinto, aunque sea solo como término, permanece e insiste en la inversión en la relación entre un dominio y otro.

Para poder comprender más cabalmente la especificidad ese vínculo hay que considerar la prematuración de nacimiento, rasgo antropológico clave presentado por Lacan. Esta consiste, según el autor, en lo siguiente: “debemos señalar que el retraso de la dentición y de la marcha, un retraso correlativo de la mayor parte de los aparatos y de las funciones, determinan en el niño una impotencia vital total que perdura más allá de los dos primeros años” (1978: 38). El aspecto biológico del complejo consiste precisamente en la insuficiencia vital que presenta el humano en comparación con otras especies. En este marco, Lacan afirma que

al contraponer el complejo al instinto, no negamos todo fundamento biológico al complejo, y al definirlo mediante algunas relaciones ideales, lo ligamos, sin embargo, a su base material. Esta base es la función que cumple en el grupo social; y este fundamento biológico se observa en la dependencia vital del individuo en relación con el grupo [...] Mientras el instinto tiene un soporte orgánico que sólo es la regulación de éste en la función vital, el complejo sólo eventualmente tiene una *relación* orgánica, cuando compensa [*supplée*] una insuficiencia vital a través de la regulación de una función social [...] no corresponde a funciones vitales sino a la insuficiencia congénita de estas funciones. (Lacan, 1978: 40-41, traducción ligeramente modificada)

La carencia biológica impone una prolongada dependencia respecto de los otros y, por eso mismo, los distintos cortes respecto del cuerpo gestante y de quien ejerce los cuidados –nacimiento, destete- imprimen en el sujeto un malestar originario ineliminable. La relación del complejo con el cuerpo biológico es de compensación por parte de aquel de una carencia, es decir, es a la vez corte y modulación de una falta. La pulsión freudiana es una exigencia de trabajo que proviene del interior del cuerpo, idea que supone la moderna separación dentro-afuera; Lacan, en cambio, parte, como Bataille, de un inacabamiento corporal.

Con todo, a pesar de esta diferencia y de la inversión teórica en relación con Freud, lo corporal subsiste como referencia previa a la instalación de lo social mediante los complejos. Esta persistencia está expresada, por ejemplo, en la utilización del dualismo entre forma y contenido en el tratamiento de las *imago*s, las representaciones inconscientes que son componentes fundamentales de los complejos (Lacan, 1978). Por ejemplo, en cuanto a la *imago* del seno materno, afirma que “el contenido de esta imago está dado por las sensaciones características de la primera edad, pero su forma no existe hasta el momento en que ellas se organizan mentalmente” (Lacan, 1978; 33). No obstante, si las *imago*s se definen como representaciones inconscientes esto no significa que sean, como en Freud, representaciones de las pulsiones que habitan al individuo psíquico.²⁰ Asumiendo la ambigüedad del empleo del término *imago* por parte de Lacan (Baños Orellana, 2008), entendemos que estas constituyen huellas socialmente estructuradas del inacabamiento corporal. Por estas razones, desde nuestro punto de vista, cuando Lacan sostiene que la *imago* “se encuentra determinado por completo por factores culturales y, de ese modo, que desde ese estadio primitivo es radicalmente diferente del instinto” (Lacan, 1978: 30-31), nos está indicando que lo biológico está presente bajo la forma de un inacabamiento.

Lacan todavía no había desarrollado en ese momento su teoría del significante cuya maduración supuso un alejamiento definitivo de los dualismos clásicos y, por esa misma razón, de la metapsicología freudiana. Sin embargo, ya en 1936, en el marco de un nuevo y todavía más frontal embate hacia la teoría psicoanalítica, observamos ya un desplazamiento que va en ese sentido. En “Más allá del principio de realidad” (2008), Lacan atribuye a Freud una la “hipótesis sustancialista” según la cual la materia biológica sería el sustrato del cual emerge la energía libidinal y, finalmente, el deseo humano. El autor entiende que esta concepción responde a un materialismo ingenuo que, además, promueve una visión individualista de lo social. A esta, le contraponen un “concepto *energético*” de la libido, que se define como

la notación simbólica de la equivalencia entre los dinamismos que las imágenes invisten en el comportamiento. Es la condición misma de la identificación simbólica y la entidad esencial del orden racional, sin las cuales ninguna ciencia podría constituirse. Gracias a esta notación, la

²⁰ Sobre este tema, Cf. Krymkiewicz, M. (2015). “Modelos energéticos en psicoanálisis: diferencias entre Sigmund Freud y Jacques Lacan”. *Revista Affectio Societatis*; Vol 12, No 22, pp. 69-69.

eficiencia de las imágenes, todavía sin relación posible con una unidad de medida, pero provista ya de un signo positivo o negativo, se puede expresar por el equilibrio que aquéllas logran y, de alguna manera, por un método de *doble pesada* (Lacan, 2008: 97).

Como puede leerse, ya no hay una inversión de la relación entre la realidad biológica y la social. Lacan reemplaza el sustancialismo naturalista por una energética simbólica en la cual la libido de las imágenes que condicionan el comportamiento es una notación simbólica, un signo de equivalencia o diferencia respecto de otras sin referencia a una energía corporal que una imagen vendía a expresar y vehicular.

Como ya adelantemos, es esta vía la que cobrará cada vez más fuerza en el pensamiento de Lacan. No debe asombrarnos, pues, que la afirmación de la primacía absoluta del orden simbólico en la experiencia humana impacte en el modo en que el autor entiende el concepto de pulsión. Sí sorprende, en cambio, que esa manera pruebe también la influencia que Mauss tuvo en Lacan. En efecto, desplazándonos a la década del sesenta, vemos que la pulsión está íntimamente ligada a la dialéctica de la demanda y esta al don entendido como signo de amor. Muchos importantes estudiosos del campo de la teoría social y política contemporánea han examinado y utilizado el concepto de deseo y goce de Lacan para pensar los problemas de nuestras sociedades. A la vez, se le ha prestado comparativamente poca atención al concepto lacaniano de pulsión, quizás más útil para la teoría social que el de deseo, que, si bien está articulado a lo social-simbólico, es particular.²¹

Hacia fines de los cincuenta y principios de los sesenta la pulsión se consolida como concepto estrictamente simbólico. En su sentido más general, nombra una modalidad específica de incidencia de la cadena significantes, esto es, del orden simbólico en el cuerpo biológico. Precizando su sentido, la pulsión da cuenta de la relación del sujeto con la demanda del Otro, que incluye tanto la demanda que proviene del orden simbólico como aquella que el sujeto le hace a este (Lacan, 2008 [1960]). Según el autor, la pulsión así entendida se manifiesta como artificio gramatical que determina relaciones entre sujeto, verbo y objeto:

es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella.
Que la demanda desaparece también es cosa que se sobreentiende, con la salvedad de que queda el corte, pues éste permanece presente en lo

²¹ Eidelzstein, A. "El grafo del deseo". Manantial: Buenos Aires, 2005, pp. 57-58.

que distingue a la pulsión de la función orgánica que habita: a saber, su artificio gramatical, tan manifiesto en las reversiones de su articulación con la fuente tanto como con el objeto (Lacan, 2009: 777)

Así, la pulsión implica el reemplazo de los ciclos biológicos por las reversiones gramaticales -entendidas como demandas: chupar/ser chupado, escuchar/ser escuchado, mirar/ser mirado y también dar/recibir (Eidelsztein, 2009, 2020; Bonoris, 2015)

Al mismo tiempo, es conocido el principio lacaniano -enunciado además por esos años- según el cual “toda demanda [...] es demanda de amor” (Lacan, 2009: 661). Si la pulsión es una cadena significativa que articula demandas de amor, el interrogante es doble: en primer lugar, cuál es la lógica de la demanda y, en segundo lugar, en qué consiste ese amor que hace de contenido a la demanda. En una conferencia de 1958, publicada en sus escritos con título “La significación del falo”²², Lacan explica que “por el hecho de que habla, en el sentido de que en la medida en que sus necesidades están sujetas a la demanda, retornan a él alienadas. Esto no es el efecto de su dependencia real [...], sino de la conformación significativa como tal y del hecho de que su mensaje es emitido desde el lugar del Otro”. (Lacan, 2008: 657). Un poco más adelante, leemos que

la demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama. Es demanda de una presencia o de una ausencia. Cosa que manifiesta la relación primordial con la madre, por estar preñada de ese Otro que ha de situarse más acá de las necesidades que puede colmar. Ella lo constituye ya como provisto del “privilegio” de satisfacer las necesidades, es decir, del poder de privarlas de lo único con que se satisfacen. Ese privilegio del Otro dibuja así la forma radical del don de lo que no tiene, o sea, lo que se llama su amor. Es así como la demanda anula (*aufhebt*) la particularidad de todo lo que puede ser concedido trasmutándolo en prueba de amor, (Lacan, 2009: 658)

La necesidad se desvía o, más precisamente, se aliena por efecto del lenguaje y deviene demanda cuyo principio básico es que uno recibe su propio mensaje desde el Otro de forma invertida. Esto significa, primero, que lo que se demanda como necesidad está determinado por la instancia heterónoma del orden simbólico, razón por la cual queda radicalmente desnaturalizada.

²² Conferencia pronunciada en el Institut Max Planck de Munich. El 6 de mayo de 1958.

La dialéctica de la demanda comienza con demanda al Otro, es decir, con lo que este interpreta como demanda hacia él -por ejemplo, un llanto es interpretado por quien está a cargo del cuidado de un bebé como pedido de alimento. Aquello que se le demanda es el don en tanto prueba de amor del Otro. Acá el don es la presencia misma del orden simbólico -encarnado en personas o incluso instituciones- desprendida de toda condición natural (Lacan, Eidelzstein, 2005). Dado que se produjo la pérdida radical de la necesidad, no hay objeto que limite la demanda de amor. De este modo, como explica Eidelzstein, “la presencia del Otro como objeto de amor se vuelve determinante, más importante que cualquiera de los objetos de la necesidad. El amor, entonces, es más importante que cualquier necesidad” (2009: 75). La prueba que se demanda es la presencia del Otro omnipotente (Lacan, 2008b) que puede responder o no a la demanda; el amor, a esta altura de su trayectoria, está orientado por el ideal de completud de un Otro sin fisuras.²³ Ese ideal y esa omnipotencia no se refieren a la recuperación de una fusión orgánica pérdida, algo que sí sugiere en *La familia*. Antes bien, responde a la presencia del significante que reemplaza las exigencias intracorporales por la articulación de significantes.

Luego, por efecto de la inversión de la demanda, es el Otro quien demanda (Krymkiewicz, 2019). Lo que este demanda al sujeto es también objeto de don, lo cual que explica desde una lógica simbólica la serie heces-regalo-dinero descubierta por Freud (Lacan, 2006, Eidelzstein, 2005) De este modo, el sujeto para Lacan ingresa a la lógica de los intercambios simbólicos, a la circulación extendida de dones. Según Lacan, al ser el objeto ofrecido “elevado a la dignidad de objeto de don, hace entrar al sujeto en la dialéctica del intercambio, normalizando así todas sus posiciones, incluidas las prohibiciones esenciales que fundan el movimiento general del intercambio” (2006: 144). Es así que Lacan reemplaza el dualismo subyacente en la articulación instinto-*imago*-complejo por la lógica pulsional que explica los impulsos -entre ellos, los de dar, recibir y devolver- a partir de la articulación de demandas del Otro. Puede decirse, siguiendo a Krymkiewicz (2019), que la pulsión lacaniana es la sensibilidad común a los hablantes que emerge de la inscripción de la función de la demanda.

²³.Para una explicación de la falla estructural del Otro, remitimos al lector a los trabajos de Alfredo Eidelzstein que ya se han citado en este trabajo.

Para finalizar, hay un rasgo importante de la pulsión que se desprende del hecho de que constituye “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan, 2008: 18). La incidencia de la cadena significativa hace eco en el cuerpo, es decir, hace creer al hablante que el hacer, sentir y pensar que viene del decir, del Otro, en realidad proviene del cuerpo. Según Eidelzstein (2017), este engaño imaginario, que es estructural, en Occidente moderno se ve reforzado por el individualismo moderno que piensa el cuerpo como una esfera cerrada contenida de pulsiones. Este engaño imaginario explicaría muchas de las formulaciones ambiguas que hemos descripto a lo largo de este trabajo: lo social como transfiguración del instinto gregario; el don libre y obligatorio a la vez; lo heterogéneo y el erotismo resultante de impulsos corporales y, al mismo tiempo, de una apertura ontológica; y las *imagos* emergentes de una experiencia corporal presocial y también de la estructuración social de esa experiencia.

4. Palabras finales

A lo largo de nuestro recorrido hemos intentado dar cuenta de cómo, en el umbral de la crisis y los cambios conceptuales que hubo desde principios del siglo XX, tres autores como Marcel Mauss Georges Bataille y Jacques Lacan producen desplazamientos conceptuales que constituyen antecedentes relevantes para la teoría social y la filosofía contemporáneas. Hemos hecho énfasis en el hecho de que esas innovaciones no están exentas de ambigüedades y retrocesos, las cuales dan cuenta de que el movimiento histórico-conceptual no es lineal, gradual o progresivo. Bataille y Mauss recurren en su madurez a las nociones de instinto y animalidad, entendiendo por estas propiedades internas de los individuos; reproducen, de ese modo, algunos de los rasgos estructurales del individualismo moderno. Lacan, a su vez, muestra ciertas limitaciones en algunas de sus primeras formulaciones a pesar de sus incansables intentos por superar los dualismos freudianos.

Por otra parte, en todos los casos, con distintos estilos y herramientas conceptuales, es puesto en cuestión concepto moderno de cuerpo. Tanto la circulación de dones como la apertura ontológica y la intrusión de la demanda requieren el inacabamiento corporal mediante el cual el lazo social aparece no ya como simple yuxtaposición de corpúsculos, sino como la interpenetración que establece una sensibilidad compartida.

Dicho esto, a pesar de este punto en común, Bataille difiere tanto de Mauss como de Lacan en lo que respecta al lugar que ocupa lo simbólico. Si bien en algunos pasajes de los textos que hemos analizado observamos que el autor de *El erotismo* otorga un rol relevante a lo simbólico, es también cierto que en líneas generales la importancia es menor. Además, no piensa lo simbólico en términos de la lógica diferencial como sí lo hace muchas veces Mauss y, sobre todo, Lacan. La extimidad batailleana es, ante todo, cósmica mientras que en Mauss y Lacan es, en general, simbólica. De un lado, el énfasis está puesto en la experiencia común de la apertura ontológica; del otro, el acento está en la intrusión de lo simbólico y, por ende, en el conjunto de sentidos articulados encarnados en prácticas a lo largo del tiempo. En este sentido, y para finalizar, desde nuestro punto de vista sería interesante en futuras investigaciones indagar en posibles modos de articulación de estos dos enfoques.

5. Bibliografía

- Alvaro, D. 2017. "Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 36(2), pp. 53-73
- Baños Orellana, J. 2008 "La imago revisitada." *Me cayó el veinte. Revista de la École Lacanienne de Psychanalyse*, 17, pp. 35-69.
- Bataille, G. 1970 [1929]. "La valeur d'usage de D.A.F.de Sade" en *Œuvres complètes II. Écrits Posthumes, 1922 – 1940*. Gallimard: Paris.
- (1970 [1934]). "L'abjection et les formes misérables" en *Œuvres complètes II. Écrits Posthumes, 1922 – 1940*. Gallimard: Paris.
- (1987 [1957]). *L'erotisme* en *Œuvres complètes II. Écrits Posthumes, 1922 – 1940*. Gallimard: Paris.
- (1997). *El erotismo*. España: Tusquets.
- (2008 [1933]). "La noción de gasto". *La conjuración sagrada. Ensayos 1929 – 1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Bonoris, B. 2015. "Nueve notas sobre el concepto de pulsión en la obra de J. Lacan". *Revista Affectio Societatis* Vol. 12, N.º 22, pp. 71-80.
- Durkheim, E. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza: España.
- Eidelsztein, A. 2005. *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Manantial.

- 2017. *Otro Lacan: Estudio sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Esposito, R. 2012. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2012b. *Diez lecciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, A. y Álvaro, J.L. 2007. *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. Madrid: Mc Grawhill.
- Gasché, R. "The Heterological Almanac", en Boldt-Iorns, L.A. 1995. *On Bataille. Critical Essays*, New York: State University of New York Press.
- Karsenti, B. 2009 *El hecho social como totalidad*, UNSAM edita Buenos Aires.
- 2011. *L'homme total. Philosophie, sociologie et anthropologie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Korsbaek, L. 2014. "W. H. R. Rivers: médico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático". *Cuicuilco*, 59(21), pp. 41-64.
- Krymkiewicz, M. 2015. "Modelos energéticos en psicoanálisis: diferencias entre Sigmund Freud y Jacques Lacan". *Revista Affectio Societatis*. 22 (12), pp. 69-69.
- 2019. "Algunas consecuencias de las diferencias conceptuales en torno a la energía en Freud y Lacan". *El rey está desnudo*, 14 (12), pp. 81-99.
- Lacan, J. 1938. *La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. les complexes familiaux*. École lacanienne de psychoanalyse. Recuperado de <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
- 1978 [1938]. *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- 1990 [1959-1960]. *El seminario de Jacques Lacan: libro 7: la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- 1999 [1957-1958]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- 2006 [1975-1976]. *El seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós
- 2008 [1958-1959]. *El seminario de Jacques Lacan: libro 4: la relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- 2008b [1972-1973]. *El seminario de Jacques Lacan: libro 20: aún*. Buenos Aires: Paidós.
- 2009 [1966]. *Escritos 2*. México: Siglo XXI.

- Lawtoo, N. 2011. "Bataille and the Birth of the Subject", *Angelaki*, 16 (2), pp. 73-88 DOI: 10.1080/0969725X.2011.591587
- Lorio, N. 2013. "Vida, guerra, ontología: ¿Es posible la política más allá de la soberanía?". *Revista Pléyade*, 13, pp. 125-146.
- 2015. "Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber". *Cuadernos del Sur – Filosofía*, (43)44, 2015, pp. 167-190.
- Mauss, M., 1925. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans sociétés archaïques". *L'Année Sociologique*, Nouvelle Série, Tome I.
- Mauss, M. y Fournier, M. 1990. "Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, pp. 87-92.
- Mauss, M. 1997. *Écrits politiques*, Paris: Fayard
- 2012 [1925]. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- 2013. *La nation*. Paris: PUF.
- Nancy, J.L. 2014. *¿Un sujeto?*. Argentina: La Cebra.
- Palti, E. 2003. "El 'retorno del sujeto'. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno", *Prismas. Revista de historia intelectual*, Nº 7, 2003, pp. 27-49
- Rivers, W.H. 1920. *Instinct and The Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shalins, M. 1968. "Philosophie politique de l'Essai sur le don". *L'Homme*, 4 (8), pp. 5-17.
- Taylor, Ch. 2006. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Tonkonoff, S. 2015. "Heterología La ciencia (imposible) de los residuos violentos", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 225 (60), pp. 263-283.
- Tonkonoff, S. (Ed.). 2017. *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires: Pluriverso.